

禪思想史の基礎的構築

鈴木大拙博士の『少室逸書』を看て――

横 川 顯 正

昭和九年の初夏、著者が支那佛教視察旅行に出かけられた折「燉煌劫餘錄」に導かれて北平の國立圖書館を訪れ、そこで禪宗史に關係ある資料を入手せられ、これらを一經めにして刊行せられたのが此の「少室逸書」である。蒐集せられてゐるのは何れも唐代の寫本で卷子本である。此の中に含まれてゐるもので、最初の「達摩二入四行論」の第一より第八節は別としてその他は日本及び支那には全く未知の材料であると云はれうるものばかりである。それで本書の題名のある所以が知られよう、即ち達摩の宗旨云ひかへれば少室の遺響を傳へんとする文書で、今迄に逸して傳はらなかつたもの、と云ふ意味を示すものである。

此の「逸書」は二帙よりなり、一帙は原寫本の影印本で、他は其の活字本、これには著者が便宜上、節を分ち、句を切り、訓點を施して、読みやすからしめんとする親切を示し、本文中、初頭の「二人四行論」の誤脱及び缺損せる部分は□によつて補缺せる部分なることを明かにしてゐる。此の補缺は、主として高麗本『禪門撮要』中の「四行論」により、「略序」の分は『楞伽師資記』

及び「傳統錄」第三十卷所載、曇琳序を参照せられてゐる。内容を示せば、

第一篇 一、二入四行、論及略序等、

二、雜錄、第一、

三、雜錄、第二、

第二篇 一、修心要論（又は最上乘論）

二、澄心論

附。除睡眠眞言、入定眞言、涅槃經引文、蘄州

忍大師云々の二行文。

第三篇 和尙頓教解脫禪門直了性壇語

第四篇 一、觀行法 無名上士集、

附。沙門知嵩述。釋偈。及寂和尙說偈、

二、惠達和上頓悟大乘祕密心契禪門法。

であつて之に詳密な「解説及其内容の研究」が加へられて居り、更に別冊附録として「達摩の禪法と思想及其他」があり、この中には、極めて獨創的な重要論文がある。其の内容は

第一篇 達摩禪とその思想的背景

一、緒言

二、禪宗の初祖としての達摩の禪法

附。楞伽系と般若系との對抗

(イ)「此是大乘安心之法」

(ロ)「是安心者壁觀」

三、達摩の禪思想の發展——惠能頃までの——

第二篇

「イ」龍谷大學附屬圖書館藏、燉煌本「菩提達摩觀門法、大乘法論」殊に其中の「修心要論」に就いて

(ロ)「修心要論」三本對校

(ハ)達摩「觀心論」(ニ)破相論」五本對校

(此の第二篇は(大谷學報)所載の論文を訂正改訂せるものである)

以上の如く、第一帙は影印本、第二帙第一冊は、その活字本及び解説、研究と、別冊附録の二冊、何れも大型菊版、紙質と云ひ活字と云ひ、印刷上の技術と云ひ、間然する所なく、豪華を避けて清楚、極上の和装美本である。第一冊は頁一六一。第二冊、二二二頁。

影印本は措きて、第二帙の第一冊に就きて簡単に要點を記せば、第一篇はその著作者の不明の爲に、先づ内容検討から初めて、此は前後一貫せる思想内容を持つものではなく、雜記帳式のものであると論定してゐる。而して第一より六八節は「禪門撮要」の上巻の初の部分に「四行論」として納められ、達摩所述

となつてゐるのは注目に値する。それは朝鮮までが知られてゐて日本に知られぬところにある。これに關聯して日本では達摩のものとして「少室六門」がある。その中で「心經頌」は別として、其の他の五篇は達摩のものとしては從來疑問視せられてゐたのであるが、「二種入」即ち「二入四行」だけは道宣の「高僧傳」に引用せられてゐるので慥かに達摩所述とせられてゐた。それで問題は達摩の所述とせられてゐる諸篇、即ち「禪門撮要」中の初の三篇、「血脈論」「觀心論」「四行論」と、「少室六門」中の五篇、「破相論」「二種入」「安心法門」「悟性論」「血脈論」(兩書に互つて出てゐるものもないものもある)は何れも傳説の如く達摩の所述とすべきか否か、と云ふにある。若し取捨するとすれば、その根據を何處に置くか、「少室逸書」の出現によつて此の問題に何等か解決の光が投ぜられればせぬか。そこで先づ從來の否定論をみるに何れもその主張の根據が甚だ薄弱であるから信するに足らぬ。よつて著者の銳利巧妙な推定論が進められてゆく。それを簡略に摘出して見ると、一節は達摩の弟子曇林的の序文となり、以下六七節に到るまで(其中、第九、第十、第十一の各節を除き)何れも初祖達摩の所述と見られ、「破相論」「安心法門」「悟性論」「血脈論」も亦然り、と斷じてゐる。之を今少し述べれば、問題として殘した第九節は如何と云ふに、之も亦その内容の性質から見て、そして又「楞伽師資記」の達摩中の左の文句、

此四行、是達摩禪師親說、餘則弟子曇林記師言行集成一卷、名之達摩論也

によりて曇林の序文と斷じ、更に第十、十一を吟味したる後、十二節より六七節を達摩の所述と認定する自説の根據を提出し、その間中間の五六節も亦曇林の覺書きと見て、之が達摩の教を書留めたるものとの見當の下に、唐代及び五代の禪文獻、燉煌出土の寫本の近時世に顯れしもの、を廣く涉獵して遂に百丈懷海の廣録中に二文「此土初祖云……」「此初祖云……」の據るべきを發見し、それが二五、二八、三〇の各節に該當する事を知ると共に、延壽の「宗鏡錄」中の「安心法門」に就きて、之が達摩の主張した「安心」を説いた諸文句と見て、之を「逸書」中に求むれば、五十六ヶ所に互つて存在するを知り得た。つまり「安心法門」は初より纏つた形をとつてゐたのではなく、此の「逸書」中のものより順次に抜き出されたものである。それで延壽の時分には、達摩の遺文として之が一般に受け入れられてゐたものと見ればなるまい。これで「逸書」中の五十六節は、達摩の弟子が寫してゐたものであると見てよからう。

斯くして從來、疑問視せられてゐた史料が此の「少室逸書」の出現によつて新たに見直されねばならなくなつた。此の點だけでも本書の出版は大なる意義を有するものと信ずる。殊に「解説」の部中、第十三、十四の兩項は、著者がその眞面目を發揮せる所にして、語法、表現の考證と、體驗の自律的心理的規範に即して、「安心」と「壁觀」を達摩の根本義と斷定せるは快絶である。(二六—三五頁)

「逸書」の時代決定に就いては、六祖慧能時代の定と慧の抗爭

問題を論じて之と「逸書」の思想内容を比較し、慧能以後に本書を置くを得ず、どうしても達摩迄遡らねばならぬと推斷してゐる。

第二篇の「修心要論」は措き「澄心論」に就いて云へば、此は元來禪宗の大意を述べたもの、慧能、神會等の南宗派の所産。

第三篇は慧能の直弟子神會のものと推斷、主として「神會錄」との對照及び壇經に對する壇語等の比較を種々な點より見られてゐる。(六八頁)第四篇は之を略する。

次には別冊附録中の「達摩の禪法と思想」のみに就いて瞥見したい。

此の論文は既に一言した如く、極めて重要な、獨創的見解に充ちたものであつて、其の觀點と云ひ、方法論と云ひ、我々の大いに學ぶべきものを有する。此は既に著者の「禪論集」第二、第三に於いて示された所ではあるが、此の論文に於いてその完全なるものを與へられた事を深く喜びたい。勿論、これにそれを本論文の全部に互つて詳細に説明する事は到底不可能であるから、纔かに筆者の眼に觸れた小部分を擧ぐるに過ぎない。

先づ著者は、是迄に發見せられた禪關係の諸文書を思想的方面より一まづ整理せんとの意向の下に、達摩を論ぜんとする。

然しながら「達摩の傳記あるひはその史實に關係ある方面は詳細に記さぬ事にする」と云ひ、又梁の武帝の側近にゐたらしい實誌と達摩との會合に就いても「時代に多少の差誤があるやうだが」等と簡單に述べてゐる。此等を見て、史實を無視して何

の思想研究ぞ、と難する者があるならば、難者は自己の不明を暴露する事とならう。それば、此の論文全體を讀み通して後に知らるゝことである。只普通に史學の取扱ふ問題を表面にもち出さぬまでのことである。つまり村上博士の如く「達摩はわからぬ人である、然しよくわかつてゐる人である」との觀點から考究を進めてゐるとも云へる。それから又、史實の研究の場合に於いても著者は、此の方面にあつては特に、事實を事實として、自己自身の何等かの特殊な關心を離れて、單に無關心の科學的好奇心を以つてするものでなく、自己の宗教的體驗と或る過去の事實が連關を有してゐると云ふ意識に根元を求めて研究せられてゐるのである。此の點を見落とす著者の論文は不明となり、到底その眞意に觸れえぬであらう。アインヅリンゲンしナハヒューレンしつゝ、文獻内容を解釋し、それと時代との關係を考證してゆく著者の方法論は獨妙である。

達摩を知るには如何なる文獻によるべきであるか？ 達摩には所述はあつても著述が求められぬ。「少室逸書」や「少室六門」なりを中心とする事は好ましくない、これらより以外のものによつて出来るなら研究を進めたい、との考よりして、問題は先づ「達摩は果して禪宗の初祖なりや」と云ふ所から着手する。それは初祖が決定する迄には多少の年月の經過が必要であり、從つて開祖を定めればならぬ程にその宗風に對する自覺の度が餘程堅固にならねばならぬ、かゝる必要に逼られて初祖は出来あがる、然しながら架空的に造り出すわけにはいかぬから、やば

り何等がそれに適合する因子がなくてはならぬのは勿論である、と云ふのである。

禪宗の傳統をまづ達摩が誰かの土から引き出すやうになつた機會は、弘忍の下に多くの人材が輩出して、思想的に抗争が起つた時であらう。而して其の抗争の目標はと云ふと、これを傳授の經典に置くことになつた。そこからして楞伽經と金剛經の何れかを主とする二派が生じ、南宗頓悟派は達摩を、北宗漸修派は求那技陀羅を推すにいたつた。

然るに後來何故に達摩が禪の第一祖とせられ、或はせられねばならなかつたか？ 此の問題を解くには支那南北時代の佛教史の全般に互る事となるので容易でないが、その大綱を述べてみると、先づ吟味すべきは禪宗なる意義であるとして、著者は

『禪宗の宗は宗派の義ではなく楞伽經などに云ふ「宗通、說通の區別をなす時の宗である。或る意味では宗とは證悟の體驗そのものである。自覺聖智の作用である。說とはこれに反して體驗を概念化して人の爲に説破するか、或は智力特有の性質を發揮することである。それ故楞伽」の心持で云へば禪宗とは「禪を宗とする」「佛教との義である』し、禪とは禪那の義ではなく、止靜とか靜慮とか功德聚とかの意味でもない、それは印度で大乘思想の異常な發達をなしたるに伴ひて禪那の表詮にも異常な變化を生ずるやうになつたとて「維摩經」「金剛三昧經」「楞伽經」を検討して禪觀の發達を述べ、自覺聖智は只自覺自證に止らずして覺他の意味を持ち來り、此に初めて動不動、生無生の範疇

を絶したものに接してくる。達摩が唐土に來た頃には、印度に於ける佛教は此の程度にまで發展してゐた、と述べてゐる。

斯く禪そのものが、大乘極則の處と云ふ義に用ひらるゝと、禪即ち宗、宗即ち禪と云ふことになる。禪が果して「如來自覺聖智之地」であれば、達摩所傳の禪なるものはどんな意味にとるべきかわかる。それで『支那禪の發展順序を「禪經」とか、その外坐禪の修行の書類の翻譯及び流布に求めんとするのは大いに見當はづれとなる、境野博士の「支那佛教精史」に於けるが如きは此の例である。』達摩の禪は既にそんな意味の禪ではなく、又、求那跋陀羅の云ふ鬼神禪、外道禪、二乘禪でもない。つまり禪は禪那と般若の融合一體化せるものである。惠能や神會の時代の定慧一等の問答が屢行はれたのも、此の理に基く、「無念爲宗、無住（無作）本體」と云ふのは固より「禪を宗とし、宗を禪となす」惠能や神會一派の主張としては惟むに足つのである。（二七—二八頁）

斯様に禪宗を解するとすれば禪宗の初祖として既定の人物以外に他に之を求め得られなかつた理由は何處にあるか？ 之を決せんが爲には達摩と體驗及び思想に於いて匹敵すると見らるゝ史上の人物の點檢を必要とする。そこで鳩摩羅什下の四哲、就中道生、それから求那跋陀羅、惠稠、臥輪、王梵志、金陵の寶誌、婺州の善慧大士が順次に禪祖初代となりうるや否やの試験が痛快に展開せられてゆく。（二七—三三頁）而して上記の人物が何れも初祖たる可能性あるにも拘らず、なほ達摩が初祖と

して選ばれねばならなかつたのは如何なるわけか、これから達摩の思想内容へと探究が進められる。そして「安心」と「壁觀」が目標として取りあげらるゝ。

「安心」とは如何と云へば、普通の意味で云ふ「心が安らげくなる」心が落ちつく處に落ちつく、空に投げ上げられた石が大地に落ちつく」との同じ意味である。即ち「文教に隨はず、理と冥符する」處に、此の境地を領得する、達摩の教は極めて實地的であつた。わかりよく云へば「臨濟錄」の「無事是貴人」「隨處作主、立處皆眞」に當る。達摩と慧可の問答中の「師曰、我與汝安心竟、」に見る如く、「安心」の端的が舉揚せられなかつたならば、後世の禪徒は達摩を禪宗の始祖とは見做さなかつたであらう。『安の一字千鈞の力ありと謂ふべきである。宗密の「都序」下卷に「達摩云指一言而示」と云ふ句あり。今此の一言は何かと尋れるなら「安心」これ、と答へて好いのである。（四二—四六頁）次に心であるが、此の心の意味が強調せられた所に達摩宗が認められてゆく。「心は今では性に更へられて佛性、實性、自性、眞性、法性等となり、又空が用ひられる。それから又安心に相當するものとして解脫、涅槃、寂滅等の印度直輸入の字句が幅をきかしたが、心は達摩に於いて特別の趣を具するにいたつた。」とて、心の語源を探り、種類を判別して、『達摩の安心の心は、明確なる定義なきも、含生凡聖同一眞性、又は性淨之理なるものと一つであると認められる。即ち安心は、眞性の同一性を悟り、性淨之理に徹するとき、吾が「眞心」が安定の状態

を得る、これを云ふ』のである。如來藏自性本來清淨など云ふときは、心の親しみ易きを遠くはなる。達摩の安心の心は、それまでに發展し來つた印度大乘思想の全景を背景として、そこに支那思想に根ざせる心の一字を取りあげたものである。それ故に達摩の心は、緣慮心でもなく、煩惱心でもなく、しかも是等をして可能ならしむる所の内在底である、内在底と云ふも、そこに何等有相の個物があるのではなく所謂空不空でなくてはならない。然らざれば、この心をして畢竟じて安穩なるものを獲得し能はざらしむるのである。

此の「安心」から無念が生ずる。(金剛三昧經の「心常安泰即無一念」)無念が惠能時代に至つて禪生活に於ける大切な原理となつた。印度的なものが支那的にならば道行は、達摩によつて一度「安心」の境涯が見出されたのによる、空と云ひ性と云ひ識と云つても、これらは何れも形而學的が、實在論的か、認識論的かの話で、我與汝安心竟の結語が出て來ぬ。又自性清淨心でも、自覺聖智でも、印度的思索の臭等がある限りは支那化しない。尙、翻譯思想の習氣がとれぬ。「安心」と云ふに至つて始めて禪的なもの、根底が、支那民族の心理に接觸し來つて、それより惠能以後の大波瀾が生じたのである。「血脈論」に出てゐる「以心傳心、不立文字」の言葉は、達摩自身の句として認むべきであると信ずる。(四八頁)

然しながら此の「安心」は、只安心であつてはならない。「衆生識心自度」であり、見心、明心、得心でなくてはならない。

禪思想史の基礎的構築

さすれば後代、「佛心宗」「佛語心」等の文字の頻りに用ひらる、所以がわかつてくる。心は不可得で大乘佛教は盡くされるが、それと同時に「安心」がなくてはならぬ、つまり安心が、不可得の心に徹したものでなくてはならぬ。此の兩端を一時に把握したところに「祖師西來意」を看破すべきであらう。(五〇頁)

著者は論を轉じて「安心と念佛」の一項を置き、次に「壁觀」の問題に移つてゐる。「壁觀」は「安心」と共に、從來殆ど禪者や學者によつて等閑視せられてゐたが、最早之を許さぬ、とて著者は、「都序」の「達摩以壁觀教人安心、云外止諸緣、內心無喘、身如墻壁」を先づ出して、壁觀は安心に達する方法であり、安心論と共に、達摩は之が實現さるべき方法を教へたもの、と見る。此は普通の坐禪法ではなくて、何か別に壁觀と特に名づくべき坐禪を示した「直指人心」的な、直接なものでなかつたか？壁觀の特殊性がどんな具合に具體化して安心に到着すべき途を拓いたか、は今の處文獻不足で判然しないが、壁觀の大切であつた事は、道宣の「大乘壁觀功業最勝」でも見られる。此が僧稠一流の念處的觀法と相對立するもので、實行的であつた事は推定出来る。道宣が玄旨幽隨と評してゐても、こゝは理論的の意味ではなく、壁觀の効果が安心の上に顯はるゝに當り、其の内容を検討すると、そこに幽玄なるものがあり、理性では難通底であるとの意味であつたであらう。(五九—六三頁)

精確は期し得られぬが、禪思想史の大體の傾向より見て、達摩の壁觀には二つの方面が認められるやうである。その一つは

「師資記」に見らるゝ如き、「惠能以前の看話禪」的方法、他は亦同書に於いて言及せる「守一」的修行である。凝住壁觀と云ふ方面より見れば達摩禪は靜的で守一性を示唆し、看話の方法と云ふ點より見れば、動的の意味を以つてゐるのである。此の後の方面は、惠能系の般若觀に發展してゐる。守一性の傾向を持つた神秀系は、凝住の方向に進展を續けたものであらう。弘忍下で禪が南北に分れたと云ふその根源は、遠く既に達摩の時代にあつた、と云ふよりは「禪そのもの」、本質に元より南北の兩系に分るべきものがある」と見るべきである。こゝに我々は著者の深き觀察眼を見るのである。こゝで著者は禪の名の下に語つてゐるのであるが、之は等しく開祖達の宗教體驗に通ずるものである。宗教體驗の當體は常に自立的流動であり流動的自立である。自立・流動は宗教體驗の根本基調である。之が「人」を通じて發動の面に移る時自立が流動が優勢となり、或は交流となりて宗教の型態を成すのである。一度型態をなせば後續者は之に従つてゆくのである。

こんなわけで、神秀は守一性をとり、自性清淨を守らんとした。これは念佛觀佛と心理的に同する。しかるに惠能は禪を動態に於いて捉へんとする。看心、看淨、不動不起は惠能の取り得ざる所である。それ故に守一的、靜觀的凝住的方面の主張者神秀派と、惠能派が相容れなかつたわけで、此の思想は達摩以來、惠能の時代まで連續してゐたものであり、「師資記」に之を讀む事が出来る。(六四—七〇頁)

守一派の達摩禪では、然し、般若の動態が隠れがちになる。明鏡本清淨の姿は拜まれるが、「本來無一物」の用處は却つて滯りを來す。勿論此の兩方面は事實禪の双輪で、何れを偏重するわけにもいかなが、動態面を缺いては、達摩禪は境に對しての活機を消失して仕舞ふ。靜態禪はどうしても同一性の體得を歸趣とし、動態禪は多樣性の方向に進出する。これを默照禪對看話禪、又は時々拂拭主義對本來無一物主義と見ていゝ。禪はこの兩者の對立と互助によりて進展する。達摩の首唱した禪は靜慮でもなく、印度や支那に從來行はれてゐた禪定でもない事は既に述べて置いた。達摩のそれは大乘壁觀と云ふ般若の要素の多量に織り込まれたものである。それ故に事相の上、即ち多樣性の世界に大なる關心を持つて来る。「師資記」に、次の一文がある、

大師又指事問義、但指一物、喚作何物、衆物皆問之、廻換物名、變易問之。

著者によれば、此の一文は從來如何なる本にも見えなかつたもので、達摩の接得手段如何なるものかを始めて傳へたものである。「これは一種の看話禪である。名稱文字や概念に捉はれて論理の自由を得ない者にとつては此の廻換變易の法ほど有效なものはない。(七〇—七二頁)

「心牆壁の如くなるべし」とか「客塵入らず」と云ふと、硬直した考を起さすが「物名を廻換し變易して之を問ふ」とすれば、達摩禪の流動性を見得る。此の流動性のある處に「安心」の可能が

ある。達摩禪は實に此の動態に於いて生きてゆく。「達摩禪の端的は以心傳心であり以心傳心は安心の義に他ならぬ。安心者は壁觀で、心印の默傳は壁觀による。壁觀には動靜二態がある。動靜の對照に於いて禪の全貌を窺ひ得る。神秀禪は靜、惠能禪は動、の一面を殊に主張した。然し此の兩面は元來分ち得ぬものであつて分けては滅死する。只時の動きに従つて靜、動、何れかより強く唱道せられたに過ぎない。」(七四—五頁)それ故に惠能、神會派に定(靜)、慧(動)の體用論があつても少しも不思議ではない。(七七—七九頁)

以上甚だ粗雑ながら本書の一斑を辛うじて紹介し得たかと思ふ。著者の綿密精細、巧緻な論陣を、斯くも粗略に取扱ひ、冒瀆する所ありしか甚だ遺憾とする。此の點は深く著者にお詫びしておきたい。淺學非才なも顧みず敢てこゝに本書の紹介に當りしは、只次の三點に於いて識者の注意を求めんが爲である。これを述べて筆を擱くことにする。それは第一に、禪に關する新材料の發見刊行、そしてこれ及び多くの他の新舊資料を參酌せる禪の根本的な研究がこゝに出現し類書を絶してゐる事、第二に、著者の説く禪は宗教經驗と等値のものであり、その禪經驗の構造の解釋原理は、移して以つて一般高等宗教の經驗構造の研究に基礎的なものとして採用し得らるゝことである。それは本書を熟讀することによつて知らるゝであらうが、近代的な宗教研究の諸種の智識が縱横に裏面に驅使せられてゐ、更に著者の體驗に根ざせる有機的な統攝が加へられてゐるからで

ある。ゼームスが宗教經驗の名をポピラライズしてより以來三十有餘年、歐米の宗教研究者が企圖しつゝ未だ好き成果を挙げ得ざるに先だちて、著者が副産物として之を成就しつゝあることを偉としたい。第三には、從來の材料に加ふるに多くの新資料を以つてする禪思想史が必要となつて來るのであるが、それが既に著者の如き優れた解釋學者によつてその基礎的構築が本書に於いて試みられてゐること、之である(三、二二、二二)